



**MOUSEION ISSN (1981-7207)**

<http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Mouseion>

Canoas, n.22, dez. 2015.



<http://dx.doi.org/10.18316/1981-7207.15.15>

Submetido em: 19/11/2015

Aceito em: 21/12/2015

## **A Pomba-gira Lady Gaga e a travesti indígena: (Re/des) fazendo gênero no Alto Rio Negro, Amazonas**

**Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho<sup>1</sup>**

**Resumo:** Apresento aqui, de modo introdutório e *inconclusivo*, notas acerca de algumas (re/des) carpintarias de gênero observadas entre pessoas indígenas moradoras da cidade de São Gabriel da Cachoeira, no Alto Rio Negro, Amazonas, entre 2013 e 2014. Tais (re/des) confecções *podem ser* motivadas (dentre outros fatores, e em conexão com a própria agência e sociocosmologia indígena) por discursos religiosos. Metodologicamente, foram utilizadas observação participante na própria cidade e entrevistas de história oral com indígenas missionári@s de “cura e libertação” de homossexuais e de travestis, e com indígenas que podemos chamar, provisoriamente, bem cientes da rasurabilidade do termo, de pessoas *entre-gêneros*.

**Palavras-chave:** Gênero; Religião; Indígenas Travestis e Transexuais; São Gabriel da Cachoeira; Alto Rio Negro, Amazonas.

## **The Pomba-gira Lady Gaga and the Indian transvestite: (net/un) doing gender in the Upper Rio Negro, Amazonas**

**Abstract:** I present in this article, introductorily, notes about some (re / dis) gender carpentry observed between indigenous people living in the city of São Gabriel da Cachoeira, in the Upper Rio Negro-Amazonas, between 2013 and 2014. Methodologically, I used participant observation in the city itself, and oral history interviews.

**Keywords:** Gender; Religion; Transvestites and Transsexuals Indigenous; São Gabriel da Cachoeira; Rio Negro, Amazonas.

---

<sup>1</sup> Presidente da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR). Pós-Doutorando em Ciências Humanas pelo Programa Interdisciplinar da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em História do Tempo Presente pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), especialista em Marketing e Comunicação Social pela Fundação Cásper Líbero, graduado em História pela USP. Autor de *(Re/des) Fazendo gênero e religião: entre igrejas inclusivas e ministérios de “cura” de travestis* (no prelo), *Gênero e religião: diversidades e (in)tolerâncias nas mídias* (Coleção 2º Simpósio Nordeste da ABHR, Vols. 1, 2 e 3, co-org, 2015), *A grande onda vai te pegar: marketing, espetáculo e ciberespaço na Bola de Neve Church* (2013), *(Re)conhecendo o sagrado: reflexões teórico-metodológicas sobre os estudos de religiões* (org, 2013), *Religiões e religiosidades no (do) ciberespaço* (org, 2013), *Religiões em (con)textos* (1º Simpósio Internacional da ABHR – Diversidades e (in)tolerâncias religiosas, Vols. 1 e 2, org, 2013/2014), dentre outras publicações. Bolsista CAPES à época da pesquisa. E-mail: edumeinberg@gmail.com.

“Fim de tarde abafado em São Gabriel da Cachoeira. Abafado como quase sempre. Como acontece quase todos os fins de tarde, caminho em direção a uma das 35 igrejas evangélicas da cidade pra conversar com as pessoas. Dentre os assuntos, estão as relações de gênero. Entre @s indígenas de SGC, os papéis de gênero são muito bem definidos, tanto nas comunidades como aqui na sede. As mulheres, aqui e lá, fazem a maior parte dos trabalhos diários: cozinham, cuidam das crianças, limpam a casa, vão pra roça cuidar da mandioca. Fazem comida com base em derivados do processamento da mesma, como beiju e farinha. Cozinham ou assam peixes que são pescados/retirados dos cacuris pelos homens. Tudo à base de pimenta. Muita pimenta. Produtos como macarrão também fazem parte da dieta alimentícia e, às vezes, são comprados com auxílio da bolsa família. Além de pescar, os homens caçam, constroem as casas ou as reparam e, às vezes, ajudam na limpeza da roça.<sup>2</sup> Mas, no dia a dia, pegam bem menos no pesado que as mulheres. *Bem menos*. O senso comunitário, de todo modo, é muito importante e prevalece. A maioria das refeições se faz coletivamente, sexta-feira é dia de trabalho comunitário pra homens e mulheres. As mulheres têm filh@s muito cedo. Nas comunidades, não se fala em homossexualidade – é um grande tabu. É como se não existissem indígenas lésbicas ou gays. Menos ainda se menciona a possibilidade duma indígena ser outorgada homem ao nascer e se perceber como mulher, ou vice-versa. Nas comunidades subindo o rio em que estive, nunca me foi mencionada a existência de tais pessoas. Quando eu perguntava, diziam que não havia índio *gay*, que era coisa de branco. Aqui na sede, também não se costuma admitir a existência de indígenas homossexuais. Travestis, menos ainda. Aliás, qualquer indício de quebra de gênero é malvisto. Como dito, tanto nas comunidades como na sede, o sentido comunitário prevalece em relação ao de individualidade. Transgredir o gênero ou mexer no corpo, adaptando de algum modo ao gênero de identificação se assemelha, ao que me parece, a *transgredir* uma espécie de corpo coletivo. Afeta toda a coletividade. Então, é melhor nem falar ou pensar na possibilidade da transgressão. Menos ainda falar disso com branco.

Mas há quem fale e admita a existência de indígenas homossexuais e daquel@s que não se encaixam no gênero determinado. E há igrejas que têm se especializado em promover a ‘cura e libertação’ dessas pessoas, ‘corrigir e erradicar’ tais vivências do seio da comunidade. Estou indo em direção a uma destas igrejas, conversar com missionári@s com quem falei semana passada. Uma das coisas que me disseram foi ‘Deus faz o corpo do homem, mas influenciado pelo diabo ele vai e deforma. O corpo é possuído por pombagiras como a Sete Saias e a Lady Gaga’.<sup>3</sup> Perguntad@s como aprenderam a relação entre alteração do corpo ou homossexualidade e influência de pombagiras demoníacas, um@ del@s me disse que ‘assistindo os vídeos de homens abençoados como o pastor Silas Malafaia e o pastor Marco Feliciano’”.

*Caderno de campo, fevereiro de 2014*

<sup>2</sup> Cabe ao homem fazer todo o processo anterior (queima, derrubada de árvores, benzimento) ao manejo feminino da roça. Ressalto que este conjunto de relações observado faz parte do contexto de indígenas desta região, em outras áreas possivelmente isso não se reproduza.

<sup>3</sup> Lembro que a aparição da pomba gira Lady Gaga me foi relatada em relação a uma pessoa específica, somente. Assim sendo, não deve ser tomada como um exemplo de entidade que costuma ser vista em rituais de religiões afro-brasileiras – ou em rituais de *exorcismo* ou *desencapetamento* praticados por igrejas ou missões de cura e libertação de travestis, transexuais e homossexuais.

## Introdução

Apresento, nesse texto,<sup>4</sup> de maneira introdutória e *inconclusiva*, algumas (re/des) carpintarias de gênero<sup>5</sup> percebidas, de 2013 a 2014, entre pessoas indígenas residentes da cidade de São Gabriel da Cachoeira (SGC), localizada no Alto Rio Negro (ARN), Amazonas. Esses (re/des) fazimentos de gênero *podem ser* motivados, em alguns casos, por discursos religiosos (por vezes também generificados e relacionados a orientações sexuais), que, por sua vez, se conectam com a própria agência e vontade das pessoas indígenas. Sendo assim, procuro analisar superficialmente o que algumas pessoas indígenas de SGC *fazem* com o que os discursos religiosos (simultaneamente generificados/sexuais) *fizeram* (ou *procuram / procuraram fazer*) delas.

Estas imbricações entre gênero, sexualidade e religião no contexto de SGC no tempo presente<sup>6</sup> subjazem uma série de outras relações e momentos históricos precedentes de encontros entre concepções indígenas e não-indígenas acerca do que pode-se considerar “gênero”, “(homos)sexualidade” e “religião”; e uma diversidade de premissas socio-cosmológicas pelas quais as etnias de SGC fundamentam concepções relacionadas a esses marcadores sociais. Não analiso tais fatores, nesse texto, por conta de falta de conhecimentos teóricos em áreas como Etnologia Indígena, mas entendo ser essencial que estas lacunas sejam preenchidas através de novas pesquisas.

Assim, tal texto deve ser lido *sob suspensão e suspeição*. Trata-se de análise primária que visa trazer substratos iniciais à questão das relações entre “gênero”, “sexualidade”, e

---

<sup>4</sup> Esse texto é produto de minha tese de Doutorado em História Social na Universidade de São Paulo (USP), em que procurei analisar algumas (re/des) carpintarias subjetivas de pessoas transexuais e travestis, ex-transexuais e ex-travestis, e em outras situações de inadequação ao sistema sexo-gênero outorgado no nascimento. A tese foi depositada em 2014 e defendida em 2015, e foi denominada (Re/des) Conectando gênero e religião: Peregrinações e conversões trans\* e ex-trans\* em narrativas orais e do Facebook, e orientada pelo professor José Carlos Sebe Bom Meihy. Um dos produtos da tese é o livro (Re/des) Fazendo gênero e religião: Entre igrejas inclusivas e ministérios de “cura e libertação” de travestis, a ser lançado em 2016.

<sup>5</sup> É importante deixar claro que o próprio termo *gênero*, assim enunciado e a partir da concepção / perspectiva de quem escreve o texto, pode não ter os mesmos efeitos que o termo tem para as pessoas indígenas de SGC. Do mesmo modo, termos como *mulher* e *homem*, possivelmente, não se refiram às mesmas coisas para uma pessoa pesquisadora, vinda do sudeste brasileiro e não-indígena, e para uma pessoa indígena residente de SGC e que é imbuída de conceitos sócio-cosmológicos diversos. Assim, por si só, termos como *homem*, *mulher*, *gênero*, *sexualidade*, e também muitos outros, devem ser “entendidos” a partir da chave da *suspeição / suspensão*. Talvez fosse conveniente, ao se tratar de estudos de gênero no ARN, entender gênero como o faz Marilyn Strathern, como “aquelas categorizações de pessoas, artefatos, eventos, sequências, etc. que se fundamentam em imagens sexuais – nas maneiras pelas quais a nitidez das características masculinas e femininas torna concretas as ideias das pessoas sobre a natureza das relações sociais” (STRATHERN, 2009, p.20). Acerca das relações de gênero no ARN, em especial sobre as transformações na vida das mulheres que migram de comunidades ribeirinhas para viverem na cidade de SGC, uma indicação é: LASMAR, 2005.

<sup>6</sup> Na revisão bibliográfica que procurei fazer (em 2013/2014), não tomei conhecimento de nenhum trabalho acerca de relações entre gênero, sexualidade e religião no ARN, o que pode indicar um bom campo para nov@s pesquisador@s.

“religião/religiosidade” de pessoas indígenas do ARN, especialmente a partir do contexto do avanço (neo)pentecostal na região e de ministérios emergentes de “cura e libertação de vícios” entre as pessoas indígenas, tendo, entre esses “vícios”, a homossexualidade e a travestilidade. Vale ressaltar que a travestilidade, numa determinada perspectiva não-indígena, especialmente associada a estudos de gênero e de vozes nativas não-indígenas, costuma ser entendida como algo diverso da homossexualidade: nessa concepção (que compartilho),<sup>7</sup> travestilidade se relaciona à identidade de gênero e homossexualidade, à orientação sexual. Mas entre as vozes nativas do ARN que escutei, tanto indígenas quanto não-indígenas, travestilidade é concebida como uma forma “mais intensa ou radical” de homossexualidade, ou, como costuma ser referido na região, de “homossexualismo” (termo largamente rejeitado por muitas pessoas não-indígenas e não-residentes na região, por conta do sufixo *ismo* denotar patologia, por exemplo),<sup>8</sup> e tanto a homossexualidade como a travestilidade, referidas muitas vezes como “coisa de branco”.<sup>9</sup>

Para a engenharia desse texto, selecionei fragmentos de narrativas de história oral a partir de dois grupos de pessoas: indígenas que participam dos ministérios de “cura e libertação” de outros indígenas e que veem a homossexualidade (e a travestilidade aqui incluída) como algo a ser combatido para a pessoa indígena ser *liberta, resgatada e restaurada*; e pessoas indígenas que podemos considerar aqui, para fins heurísticos e didáticos, e cientes de que o termo apresentado não é suficiente para “explicar” as vivências “identitárias” de tais indivíduos, como *pessoas entre-gêneros*.

De início, é importante explicar o que entendo por pessoas *entre-gêneros* e porque

---

<sup>7</sup> Comentei sobre travestilidade (e transexualidade) em ocasiões anteriores, como, dentre outras, 2011a, 2012b, 2013. O artigo de 2012 foi utilizado em 2014 para assegurar o nome social de pessoas transexuais e travestis na Secretaria de Educação de Roraima.

<sup>8</sup> As categorias *indígena homossexual* e *indígena travesti* (concebida como homossexual “radical”) são expressões nativas que escutei em campo, de missionári@s evangélic@s de “cura e libertação”. Sobre o assunto *homossexualidade indígena*, ver: FRY, MACRAE, 1985; MOTT, 2011; FERNANDES, 2014. Estes e outros autores ressaltam que “há, no Brasil, diversas referências a sexualidades indígenas operando fora do modelo heteronormativo desde a colonização” (FERNANDES, 2014, p.27), ao que podemos agregar: fora do modelo não só heteronormativo como cisgênero normativo.

<sup>9</sup> Em relação à homossexualidade e/ou à travestilidade ser “coisa de branco”, é importante a contextualização feita por Fernandes de que “práticas como a masturbação entre cunhados, ou o sexo ocasional em caçadas e rituais não podem ser percebidos como práticas homossexuais sem problematizações” (FERNANDES, 2014, p.27), mas que “tal conjunto de práticas era comum em sociedades indígenas brasileiras, sem que houvessem estigmas sobre essas pessoas por parte de seu grupo. Tem sido bastante comum (...) ouvir que casos de homo/bi/transexualidade nas aldeias existem por conta da “perda de cultura” ou da “depravação advinda do contato”. Contudo, há várias fontes apontando para um papel espiritual central desempenhado por esses indivíduos em suas aldeias: o que os missionários e colonizadores percebiam como uma depravação era, muitas vezes, percebido como potencial xamânico pelos indígenas” (FERNANDES, 2014, p.28). Sobre tal potencial xamânico, veja: FRY, MACRAE, 1985.

utilizo esse vocábulo. Adotei esse termo<sup>10</sup> ao perceber, dentre outras coisas, que muitas pessoas não se sentiam encaixadas em conceitos como transgeneridade,<sup>11</sup> ex-transgeneridade<sup>12</sup> e cisgeneridade<sup>13</sup>, se percebendo em um *lugar identitário* distinto dos classificados através dessas expressões, ou em alguns casos, em *nenhum lugar identitário no que se relaciona a gênero*, como aparenta ser o caso de algumas das pessoas cujas narrativas são apresentadas nesse texto. Uma razão pela qual *entre-gêneros* pode ser útil é a de que termos guarda-chuva como transgênero e trans\*<sup>14</sup> não abarcariam, provavelmente, certas identidades associadas às mobilidades de gênero, como as identidades de retorno ou de (des/re) transição (como ex-trans\* e ex-ex-trans\*), nem outras situações de não-adequação à cisgeneridade, como as das pessoas que não se vêem *nem cis, nem trans\*, nem ex-trans\**,<sup>15</sup> e que, ao mesmo tempo, também não se vem como agêneras,<sup>16</sup> por exemplo. Mas como qualquer conceito, *entregêneros*<sup>17</sup> serve mais para efeitos didáticos e heurísticos, provisórios e

<sup>10</sup> MARANHÃO F<sup>O</sup>, 2012b. Mas na tese (MARANHÃO F<sup>O</sup>, 2014), a expressão está explicada de forma mais refinada.

<sup>11</sup> *Transgeneridade* é entendida aqui como a condição sócio-política de transgressão de normas e convenções sociais esperadas a quem é outorgad@ de um determinado sistema sexo-gênero no nascimento ou gestação. Ou, como explica Letícia Lanz: “a não conformidade com a norma de gênero está na raiz do fenômeno transgênero, sendo ela – e nenhuma outra coisa – que determina a existência do fenômeno transgênero. A primeira coisa a se dizer sobre o termo ‘transgênero’ é que não se trata de ‘mais uma’ identidade gênero-divergente, mas de uma circunstância sociopolítica de inadequação e/ou discordância e/ou desvio e/ou não-conformidade com o dispositivo binário de gênero, presente em todas as identidades gênero-divergentes” (LANZ, 2014, p. 70).

<sup>12</sup> Entendo *ex-transgeneridade* como a condição sócio-política de readequação às normas e convenções sociais, binárias, esperadas a quem é designad@ de um dado sistema sexo-gênero no nascimento ou gestação. Este termo diz respeito a uma série de identidades “ex”, como ex-travesti e ex-transsexual, por exemplo.

<sup>13</sup> *Cisgeneridade*, termo nativo utilizado por parte das pessoas trans\* (mas também por pessoas cis), é a condição de quem se sente confortável com as expectativas binárias relacionadas ao sistema sexo-gênero designado ao nascer ou durante a gestação.

<sup>14</sup> Trans\* é termo utilizado internacionalmente como diminutivo de transgênero. É também utilizado, por vezes, como guarda-chuva para designar identidades e expressões de gênero não-conformes com o sistema sexo/gênero de designação no nascimento ou na gestação. É costumeiramente utilizada pelo *transfeminismo*, por exemplo.

<sup>15</sup> Ressalto que *entregêneros* é uma categoria analítica provisória e heurística, não se propondo a substituir categorias ou concepções nativas. O termo *entregêneros* também pode ser pensado de modo mais ampliado. Neste caso, não estaria contraposto a cisgênero, nem sinalizaria para um sentido dicotômico. Se entendermos que uma pessoa nasce *sem gênero*, e que este (feminino ou masculino) é determinado e construído socialmente, esta pessoa faz, durante a vida, um trânsito em direção à *afirmação* do gênero que lhe foi designado. *Entregêneros*, pensado deste modo, pode servir como termo que designa toda e qualquer pessoa – peregrin@s rumo ao gênero de designação, ao de escolha, ou a nenhum dos dois (mas vivendo numa sociedade generificada e se adaptando a esta em momentos distintos de sua vida). Comento mais aprofundadamente sobre possíveis usos da expressão na tese (2014), e pretendo fazê-lo em artigo posterior.

<sup>16</sup> Pode ser considerada uma identidade de gênero não-binária – ou a falta de gênero, dependendo da concepção. Ao pé da letra, são pessoas que não possuem gênero, também denominadas *gendervoid* (*vazie/a/o de gênero*) ou *genderless* (*sem gênero*) (MARANHÃO F<sup>O</sup>, 2014, p. 710).

<sup>17</sup> A expressão *entregêneros* pretende-se mais ampliada que transgeneridade ou trans\*, acolhendo quaisquer identidades, expressões e, ainda, *situações* que transgridam integral ou parcialmente, permanente ou momentaneamente, as normas sociais de gênero instituídas compulsoriamente e relacionadas à cisgeneridade/cissexismo. Acolhe, por exemplo, as identidades / expressões de pessoas ex-trans\* (e ex-ex-trans\*) ou de quaisquer pessoas que não se designam nem trans\* e nem cis ou de qualquer outra pessoa que não se identifique conforme o sistema sexo/gênero outorgado no nascimento, podendo ser consideradas também como *não-cis* (MARANHÃO F<sup>O</sup>, 2014). Utilizo *entregêneros* e *entre-gêneros* (sem e com hífen, indistintamente).



rasuráveis, não sendo suficiente para contemplar um infinito de alternativas identitárias possíveis.

Comentado isso, o texto que segue é dividido da seguinte forma: inicialmente, apresento um cenário atual sucinto sobre a cidade em que se situam as pessoas dessa pesquisa, São Gabriel da Cachoeira, no Noroeste da Amazônia, enfatizando um panorama religioso caracterizado pela crescente atuação das igrejas evangélicas no local. Demonstrado isso, observaremos alguns trechos de entrevistas com pessoas indígenas, que apontam para algumas das (re/des) construções de gênero motivadas pelo contexto em que vivem, que por vezes reverberam discursos religiosos, que são muitas vezes simultaneamente sexuais e generificados. Parte das narrativas apresentadas são de pessoas indígenas que demonstram que se sentem em um sistema sexo/gênero diverso do assinalado no nascimento, mas não sabem bem o que fazer com esta situação – e que aqui, provisoriamente, chamaremos de entre-gêneros. As outras narrativas são de missionári@s indígenas que apresentam algumas concepções acerca da *cura e libertação* de homossexuais e de travestis. A partir disso, e mantendo o caráter mais ensaístico desse texto, teço reflexões *despretensiosas* em relação à qualquer conclusão sobre o tema – mesmo porque esse trabalho, de história do tempo presente (ou melhor dizendo, imediato), é constituído por um campo em aberto.

Partamos no próximo tópico, inicialmente, a um panorama sintético sobre São Gabriel da Cachoeira, que, localizada na *cabeça do cachorro* (região situada no Noroeste da Amazônia e assim chamada por conta do seu formato no mapa brasileiro), é considerada a *cidade mais indígena do Brasil*.

### **São Gabriel da Cachoeira, a cidade mais indígena do Brasil**

A cidade de São Gabriel da Cachoeira (SGC), que margeia o belíssimo Alto Rio Negro (ARN), é sede do município homônimo e se localiza a 853 quilômetros de Manaus. Pode ser acessada por vias fluviais através de lanchas ou barcos que demoram de um dia e meio a cinco dias no trajeto Manaus/SGC e vice-versa, e, mais recentemente, com a inauguração de aeroporto, através de vôos semanais. A cidade é dividida em onze bairros: Areal, Boa Esperança, Centro, Dabaru, Dabaruzinho, Fortaleza, Graciliano Gonçalves, Nova Esperança, Padre Cícero, Praia e Thiago Montalvo.

O fornecimento de energia – muitas vezes ineficiente – se dá pelos geradores que chegaram à cidade na época da construção da estrada de Cucuí. O lixo da cidade é depositado

em um local conhecido como Lixeirão, localizado entre a estrada de Camanaus e a cidade de SGC, bem em frente à comunidade Nova Esperança, habitada por indígenas das etnias Tariano e Baré. A cidade não possui tratamento de esgoto, e os dejetos costumam ser lançados em fossas ou igarapés – que muitas vezes desembocam no rio Negro. Quase toda área urbana é servida por água encanada proveniente deste rio, chamada pelos moradores da cidade de *água preta*. Além desta, há algumas fontes de *água branca*, potável e também encanada espalhadas pela cidade.

SGC é chamada de *cidade mais indígena do Brasil* não porque os indígenas tenham algum protagonismo político e econômico na região: ainda que exista uma importante federação, a *Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro* (FOIRN), e que a própria FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*) seja administrada regionalmente por indígenas, o poder está predominantemente nas mãos de não-indígenas. Mas por que, então, SGC é chamada de *cidade mais indígena do Brasil*?

A expressão é utilizada porque a imensa maioria de sua população é composta de indígenas, em grande parte de etnias dos troncos linguísticos Tukano Oriental, Aruak, Maku e Yanomami. Além dos indígenas que lá residem, SGC é uma cidade de altíssimo fluxo de indígenas das etnias mencionadas, que vivem no (de)correr do ARN e que se dirigem à cidade para, dentre outras coisas, receberem benefícios sociais do governo, como Bolsa Família e aposentadoria.<sup>18</sup>

SGC é uma cidade que demonstra enorme desigualdade social e casos de patente desrespeito às pessoas indígenas moradoras e visitantes. Como algumas pessoas indígenas me comentaram, há, dentre outras situações, grupos de homens não-indígenas que alugam apartamentos próximos ao bairro da Praia e convidam crianças e adolescentes indígenas, de ambos os sexos/gêneros, para “festas” em que estas são sexualmente abusadas e, muitas vezes, colocadas em cárcere privado por dias ou até semanas; bancários e comerciantes não-indígenas que retêm cartões de banco e da previdência social de indígenas, que, em grande parte (especialmente, os vindos de comunidades distantes), não conhecem o manejo adequado dos processos bancários; e amplo comércio de drogas a adolescentes e adultos indígenas.

Outra forma que entendo como *desrespeito* às pessoas indígenas<sup>19</sup> está na constante

<sup>18</sup> Para um contexto mais aprofundado acerca de SGC, ver: LASMAR, 2005; SENE, 2015.

<sup>19</sup> Importante ressaltar que essa é uma concepção minha, partilhada com parte dos indígenas locais. Muitos outros indígenas, sobretudo evangélicos, não entendem tal coisa necessariamente como desrespeito.

*demonização* feita a alguns aspectos de sua cultura, especialmente às bebidas fermentadas (como o caxiri, o aluá, a garapa) e à pajelança (inclusos os benzimentos). Outros aspectos, como *pular o carissu* (dança coletiva conduzida por flautas), se em algumas igrejas eram diabolizados, em outras, eram, de alguma forma, ressignificados: como me narrou um@ líder da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) de SGC, durante a cerimônia de lançamento de *Nada a Perder I*, livro de Edir Macedo, foi entoado o que ele chamou de *carissu de Jesus*.<sup>20</sup>

A intolerância a certos costumes indígenas é praticada, atual e predominantemente, por igrejas evangélicas<sup>21</sup> – e é marcante o avanço de tais instituições na cidade e em comunidades ribeirinhas do ARN em geral. Acerca da presença atual de igrejas evangélicas em SGC, partamos, a seguir, a um sintético panorama religioso da cidade.

### **(Re/des) fazendo gênero, sexualidade e religião em São Gabriel da Cachoeira – notas introdutórias**

Acerca do cenário religioso da cidade em 2014, há em SGC um templo kardecista, igrejas católicas formadas a partir de diversas missões (sendo a salesiana a predominante), dois institutos de formação de pastor@s indígenas (um batista e um presbiteriano coreano), e cerca de 35 igrejas evangélicas de diversas vertentes.

Dentre essas, destacam-se duas evangélicas indígenas (Igreja Evangélica Indígena [IEVIND] e Igreja Evangélica Indígena do Areal [IEIA]), diversas igrejas batistas (como a Igreja Batista da Bíblia, considerada a primeira igreja da cidade), e várias assembleias, como a Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Amazonas (IEADAM), a Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil (IEADBAM), a Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil na Amazônia (sem sigla), a Igreja Evangélica Assembleia de Deus Tradicional do Amazonas (IEADTAM) e a Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Rio de Janeiro (IEADRJ, apelidada de Assembleia do Rio Jordão, pois o Rio Negro seria o *Rio Jordão brasileiro*). Até 2014, a maior parte dessas assembleias possuía mais de três filiais espalhadas na cidade-sede de SGC, sem contar as que singravam o ARN e seus afluentes, *estabelecendo estacas e alargando suas tendas* em busca das *almas indígenas*. Além dessas, são emergentes

<sup>20</sup> Vale frisar que Macedo, autor do livro e fundador da IURD, não esteve presente à cerimônia, também realizada (de diferentes formas) por outras unidades da igreja.

<sup>21</sup> A Igreja Católica, especialmente através das missões salesianas (mas não tão somente), também se utilizou historicamente de diversos expedientes para demonizarem aspectos da cultura indígena do ARN. Atualmente, contudo, a estratégia da Igreja Católica é, de modo geral, a de auxiliar na *revitalização da cultura indígena*. Para maiores detalhes acerca das missões católicas no ARN, ver, especialmente: WRIGHT, 1992; CABALZAR, 1999; e também: LASMAR, 2005; CABALZAR, 2009.



na cidade algumas neopentecostais, como as *universalmente*, aliás, *mundialmente* conhecidas Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) e Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).<sup>22</sup>

A maioria dessas igrejas – talvez com exceção da Igreja Batista da Bíblia – tem como público predominante as pessoas indígenas. Algumas dessas instituições investem com mais vigor que as outras na atração desse público. Um exemplo marcante, que relato aqui, está em uma das estratégias da matriz da IURD na cidade (a matriz é liderada por um pastor não-indígena e tem uma filial gerida por um pastor de etnia *Tukano*). No caso em tela, observei que determinadas datas do mês eram privilegiadas para o evangelismo de indígenas, como os dias de recebimento de Bolsa Família e aposentadorias,<sup>23</sup> quando membros da matriz da IURD iam de *pick-up* até barracões em que estavam situadas as pessoas indígenas, a fim de conduzi-las a cultos na igreja.

Dentre outras, uma das coisas que me chamaram a atenção no discurso da IURD e de outras igrejas da cidade era a concepção de homossexualidade ou “homossexualismo” como *pecado e abominação*, algo claramente interditado e que tinha influências *demoníacas* ou *de macumbaria* (friso que, no contexto de SGC, esse termo, “importado” das religiões afro-brasileiras, assume diferentes sentidos, relacionando-se, por exemplo, à pajelança<sup>24</sup>). Falar sobre homossexualidade, em si, já sinalizaria para que, apesar do tabu e interdição em se admitir que há indígenas homossexuais, el@s existem. E (con)vivendo em SGC em parte de 2013 e 2014, não foi uma surpresa conhecer indígenas homossexuais que viviam ou visitavam a cidade. Conheci indígenas homossexuais em festivais de cultura indígena e em associações de bairro que produziam caxiris e outras bebidas fermentadas. Estas pessoas também frequentavam, muitas vezes, a Igreja Católica e/ou alguma(s) da(s) igreja(s) evangélica(s) mencionada(s). Contudo, como era de se esperar, tais pessoas homossexuais não faziam sua *assunção gay* nas igrejas.

Entretanto, além de indígenas que não se identificavam como homossexuais, conheci outras pessoas indígenas que não se encaixavam no sistema sexo-gênero outorgado no nascimento – e que aqui, com fins heurísticos e didáticos, convencionamos como entre-gêneros. Convido @ leitor@ a acompanhar fragmentos das narrativas de algumas dessas pessoas.

<sup>22</sup> Acompanhei a fundação da IMPD, em 2013, e diversas atividades de ambas, bem como das demais acima referidas e de todas as outras igrejas da cidade. Vale realçar, ainda, que algumas dessas assembleias tinham características do neopentecostalismo, assim, ainda que auto-denominadas assembleias, talvez pudessem ser consideradas neopentecostais – ou *assembleias neopentecostais*.

<sup>23</sup> Não há dias fixos para recebimento de Bolsas Famílias, mas muit@s indígenas desciam o ARN em direção à SGC nos mesmos dias, já que, em muitos dos casos, vinham em grandes grupos.

<sup>24</sup> E, por vezes, aos *benzimentos*, que na sociocosmologia local faz parte da pajelança.

**“Meu maior sonho é ser mulher mas não posso”**

Eu sou índio, índio, índio, mas eu fui criado assim, no meio de gente que fala português. Eu acho que quando eu era bem criancinha eu já era assim, agora quando eu descobri que gostava realmente de homem foi com os meus quatorze anos. Hoje eu tenho um... namoradinho. Eu gosto dele, gosto bastante dele... Se pudesse casava, ah, é o meu sonho!

Pra mim parece muito bom, eu vejo sempre isso, casal mesmo, homem e mulher. Eu queria ser assim, que nem um homem e uma mulher. Eu sendo a mulher e ele sendo logicamente homem. Meu maior sonho é ser mulher... mas não posso.

Meus parentes (fala a etnia)<sup>25</sup> tem preconceito, muito mesmo. Eles falam na nossa língua e eu entendo. Falam assim que tipo eu sou, vamos dizer assim gay, ou mulher. Em (idioma) eles chamam de homem-mulher, né, (fala o termo no idioma). Eu não sei falar em (idioma). É homem-mulher, os dois juntos. Aí eu já ouvi falar muito assim e eu não considero eles parentes por causa disso. Tem um irmão da minha mãe. Ele tem muito preconceito ele. Ele fala que eu to sujando o sobrenome deles, não sei o que, só porque eu sou assim. Mas eu nem ligo pra isso. Às vezes ele fica gritando: “seu gay, seu mulher, vai virar homem”.

Ah, o meu nome de mulher eu sempre tive. Mas só com os amigos né? Se eu fosse uma mulher, se eu nascesse mulher e eu mesma pudesse botar meu nome, eu colocaria de (nome feminino, usado eventualmente na cidade). Eu acho muito forte. Aí toda vez que a gente vai nos travestidos, do carnaval, na festa junina tem os travestidos também, aí nesse negócio de homem se vestir de mulher tem que adotar um nome feminino, e eu sempre botei (nome feminino). Aí às vezes as pessoas bagunçam comigo e falam “e aí, (nome feminino)?”.<sup>26</sup>

Em uma narrativa semelhante,

**“Seria mulher, evangélica, dona de casa...”**

O mundo ideal pra mim, eu não sei. É imprevisível nos meus pensamentos. Tem hora que eu penso em virar evangélico, casar com mulher e ter filho, tem hora que eu penso em continuar nessa vida e casar com um rapaz e ficar aqui em casa com ele. Mas o sonho é que eu seria uma dona de casa, e ele um homem, homem, homem. Seria mulher, evangélica, dona de casa, duas meninas pra mim cuidar, um maridão alto, bonito e sensual. Esse seria o ideal pra mim.

Mas não me vestir de mulher, teria de ser mulher mesmo. Senão seria horrível. E pessoa que se veste de mulher aqui sofre mesmo.<sup>27</sup>

As duas narrativas demonstram o desejo de se aceitar e se assumir mulher, mas não podendo fazê-lo por receio do preconceito e intolerância. As duas pessoas, em um contexto não-indígena, provavelmente seriam consideradas (e talvez se considerariam) *transgêneras*, no sentido de *transgredirem* normas e expectativas sociais relacionadas ao sistema sexo-gênero de nascimento ou gestação, ou consideradas, ainda, tendo uma identidade *transexual*<sup>28</sup> ou *travesti*.<sup>29</sup> Mas, pelo que

<sup>25</sup> Todos os nomes de etnias foram retirados, a fim de preservar o anonimato dessas pessoas (que concederam as devidas autorizações para entrevistas).

<sup>26</sup> INDÍGENA A., entrevista a Maranhão Fº, 2014.

<sup>27</sup> INDÍGENA B., entrevista a Maranhão Fº, 2014.

<sup>28</sup> Pessoa que, outorgada de um dado sistema sexo/gênero ao nascer ou na gestação, entende-se, binariamente (ao menos em geral), do outro sistema sexo/gênero. Tal pessoa pode ou não empreender alterações corporais a fim

conversei algumas vezes com essas duas pessoas, elas não se situavam necessariamente como pessoas *trans* – já que entendiam que para tal deveriam adaptar seus corpos ao gênero de auto-identificação; e nem se sentiam adaptadas ao sexo-gênero outorgado no nascimento: identificadas socialmente como “meninos” ao nascer, se sentiam *mulheres*, ou com um *devir mulher*, ao mesmo tempo em que sabiam-se *não-mulheres* pela impossibilidade de suas imagens corporais refletirem/expressarem suas identidades. Seus lugares identitários de gênero talvez refletissem uma mescla de *entre-lugares*<sup>30</sup> e de *não-lugar*.<sup>31</sup> Na segunda narrativa, o sonho mesclava gênero e religião: “seria mulher e evangélica”: dois lugares sociais bem-definidos, mas naquela concepção, impossíveis de se alcançar.

Escutei outras narrativas que demonstravam sentimentos de inadequação social ao sistema sexo-gênero imputado no nascimento. Em uma história contada por uma pessoa que foi designada “menina” ao nascer, mas se percebe como “homem”, experiência que em um contexto não-indígena possivelmente seria designada como a de um *homem trans*,<sup>32</sup>

### “Eu não sei o que eu sou. O que eu sou?”

Aqui nesta cidadezinha feiosinho não sei se tem como eu. Mas esta minha colega daqui também não sei se é menino ou menina. Mas eu não sei se tinha mais menina que era menino não, assim. Minha família tem muito preconceito mesmo. A minha mãe tem muito, por isso que eu sou muito triste. A minha mãe não aceita. A minha mãe não aceita do jeito que eu sou, do jeito que eu quero ser, do jeito que eu quero viver. Briga muito comigo. De querer me matar. Quer dizer, ela quase me matou com vassoura na minhas costas, de tanto eu apanhar, mas eu sobrevivi. A minha mãe não aceita não. Bateu muitas vezes. De vassoura. Fala que eu tenho de ser menina. Que nasci menina. Ela fala que nunca vai aceitar uma... ela nunca vai aceitar uma tipo nora como mulher, como diz ela mesmo. Esse negócio, ela nunca vai aceitar.

A minha mãe nunca vai aceitar do jeito que eu sou, ela já falou muitas vezes pra mim: para de curtir mulher, tu nem é homem, tu é mulher, tu já é feia, para de ficar com menina. Só que eu sou boba logo, eu não sei o que eu sou, quer dizer, eu já entendi o que eu sou, do jeito que eu fui feita, só que minha mãe nunca vai aceitar. Comigo tem mais cinco irmãs. Nasci muito diferente, não pouco. Sou menino? Me sinto menino. Às vezes sinto menino, nunca sinto que sou menina.

---

de adequar sua expressão de gênero à sua identidade de gênero. Há, nesse sentido, transexuais pré-op (e fase pré-operatória), pós-op (que realizou cirurgia de reaparelhamento genital), e, mais eventualmente (ao que parece), que não pretende realizar cirurgias. Ressalto que o termo refere-se a uma patologia listada no CID-10 e também presente no DSM-V – uma das razões pelas quais opto em não identificar as pessoas que não concordam com o sistema de sexo-gênero que lhes foi designado e procuram migrar para o “oposto” como transexuais, a não ser quando as mesmas assim se declaram. Por esta razão, prefiro o termo guarda-chuvas, genérico, provisório e em ebulição *entregêneros* (MARANHÃO F<sup>O</sup>, 2014, p. 759).

<sup>29</sup> Em geral, o termo costuma se referir a pessoas que são compulsoriamente designadas com sexo/gênero masculino no nascimento mas não se entendem assim, se assumindo com identidade feminina, fazendo mudanças corporais, com exceção da cirurgia de redesignação genital (CRG). Mas, claro, há pessoas que podem designar-se travestis sem realizar tais procedimentos, ou realizando a CRG. Tratando-se de identidades e expressões de gênero, vale a regra de ouro: aceitar a auto-determinação identitária de cada pessoa.

<sup>30</sup> Para o conceito de *entre-lugares*: BHABHA, 1998.

<sup>31</sup> Acerca do conceito de *não-lugar*: AUGÉ, 1994.

<sup>32</sup> Identidade de gênero. Trata-se da pessoa designada do sexo/gênero feminino ao nascer ou durante a gestação e que se identifica no sistema sexo/gênero masculino. Há, entretanto, homens trans que se entendem simultaneamente não-binários. Como me explicaram ativistas do movimento transmasculino paulistano em 2014, *homem trans* refere-se a um guarda-chuva que acolhe identidades como homem transexual, transhomem, homem transgênero, relacionando-se também a homens trans não-binários (MARANHÃO F<sup>O</sup>, 2014, p. 733).

E quero namorar menina. O que eu sou? Eu moro bem nessa rua de barrinho, logo. Por isso que eu sou tão esquisita também, porque a minha rua é pobre, é pobre. Eu falei eu sou esquisita, pobrinha. Você falou que eu não sou esquisita. Eu sou do jeito que Deus me fez. Eu vou querer chorar, para.

Como vemos, outorgada sob o rótulo “menina” ao nascer, e socialmente ainda identificada como “mulher”, essa pessoa, que se vê masculina e homem, sente-se assim ao mesmo tempo em que identifica sua vivência como algo impossível ou socialmente impossibilitada. Cabe ressaltar que essa pessoa, talvez de modo pejorativo, era chamada por suas colegas de *menina-macho* (termo que traz relação com vocábulo de significado semelhante no idioma de sua etnia).<sup>33</sup> Saliento, ainda, que não foi possível identificar claramente, em sua sensível (e sensibilizada) narrativa, o quanto o discurso católico, da religião de pertença de seus pais, e a sociocosmologia de sua etnia, refletiam na violência sofrida por esta pessoa – mas deparei, a partir da conversa com outras pessoas, que tanto a concepção católica como a de sua etnia reverberavam no modo como ela era socialmente tratada. No caso desta pessoa, ela me pareceu não conseguir *ler e legitimar* seu gênero e sexualidade de auto-percepção, questionando a quem a entrevistou: “o que eu sou?” Como nos exemplos anteriores, parece haver um sentimento identitário que caminha *entre-lugares binários de gênero* e um *não-lugar generificado*, o que causa-lhe desconforto e insatisfação.

Além disso, como em outras narrativas escutadas, a questão do gênero parece firmemente imbricada à orientação sexual. No caso desta pessoa, designada “menina” ao nascer e sentindo-se homem, sua preferência sexual recaía por mulheres (mas não tão somente), assim como em relação à INDÍGENA B., que, designada “menino” ao nascer e sentindo-se mulher, possuía preferência por homens (mas não tão somente). Já no caso de INDÍGENA A., ela se sentia mulher, mas tinha interesse unicamente por homens. Isso pode

---

<sup>33</sup> Peter Fry e Edward MacRae dão exemplos relacionados à América do Norte e que remetem à ideia semelhante a que escutei do *menina-macho*: “em muitas tribos indígenas, como entre os guaiáqui, era perfeitamente possível um homem se “transformar” em mulher e até casar com outro homem. Estas pessoas eram conhecidas como homens-mulher. Inversamente, mulheres também se “transformavam” socialmente em homens, também chegando muitas vezes a se casar com outras mulheres. São as mulheres-homem. Estes berdaches, como são chamados genericamente, como Krembégi, em geral eram bem aceitos e, em muitos, casos lhes eram atribuídos poderes excepcionais de cura e de profecia (FRY, MACRAE, 1985, p. 21).” Os autores ressaltam, entretanto, que “não há mais berdaches nos Estados Unidos da América e o seu fim foi brutal perante a “civilização” que os conquistou em nome de Cristo e do progresso. Os berdaches foram perseguidos e ridicularizados pelos colonizadores brancos, e membros do Bureau de Assuntos Indígenas obrigaram-nos a se vestir de acordo com seu sexo biológico. Nestas circunstâncias, os próprios índios acabaram por ver nesta instituição uma fonte de humilhação e vergonha, e há pelo menos um caso de suicídio de um berdache, cuja família insistiu para que ele caçasse junto com os homens da tribo. Os berdaches e os valores sexuais das sociedades às quais pertenciam foram vitimados por uma ideologia sexual que classificava a homossexualidade como crime, pecado e doença (idem, 1985, p. 34).” Ou seja, de modo aparentemente semelhante ao que ocorre em SGC, há uma imbricação entre discurso religioso cristão e discriminação à homossexualidade e a trânsitos de gênero.

demonstrar que, nos três casos, as pessoas se interessavam (ao menos prioritariamente) por pessoas identificadas como sendo *do outro sexo/gênero, oposto* ao de *auto-identificação majoritária* (digo majoritária pois em todos os exemplos as pessoas pareciam se situar em uma mescla de *entre-lugares de gênero e sexualidade* e *não-lugar de gênero e sexualidade*), ou seja, possivelmente sentiam-se hétero (na concepção de que pessoas hétero são as que têm interesse por pessoas do sexo/gênero oposto), mas, ao mesmo tempo, nos dois primeiros casos, *transparecia* o discurso de que estas pessoas se sentiam mulheres, mas eram *gays*, ou que, mesmo sentindo-se mulheres, sabiam que não eram mulheres – e, por esta razão, ainda que idealmente se sentissem mulheres hétero, em algum lugar mais próximo do que entendiam como real se sabiam homens e *gays*.

Conversando com essas pessoas, fiquei sabendo de outras pessoas indígenas que viviam na cidade e que também não se sentiam adaptadas aos sexos/gêneros de outorga social.

### **“Ele é a borboletinha, assim a gente chamava”**

Conheço gente que era assim que nem eu. Mas mudou. Eu tinha um amigo meu que os pais dele não aceitavam, entendeu? Aí o que ele fez: ele passou umas duas semanas aqui em casa, e falou que ia pra Manaus. Aí foi sem nada, tipo fugido. Aí em Manaus com a amiga dele, conheceu várias pessoas gays que já são travestis e falaram pra ele virar uma traveca também e ele não pensou nem duas vezes e virou. Hoje ele mora em São Paulo, trabalha e tem tudo. Ele é (nome masculino), mas o nome de mulher é (nome feminino). Ele sempre fala: “vem prá cá, (nome d@ entrevistad@), eu to me transformando”. Aí eu falei “nossa, que legal”. Aí depois eu posso me arrepender ou não, né. Ele nasceu aqui também, é indígena. Deve ser (nome da etnia). Era bem magrinho, aí foi pra lá e se bombou, ele mandou umas fotos pra mim todo com bundão, corpo de mulher, seco assim, na praia. Eu senti vontade de estar ali com ele junto, naquele mesmo corpo. Só que eu não fui... Ele trabalha como garçoneiro. Ele é a borboletinha, assim a gente chamava (risos).<sup>34</sup>

Sigamos outra história contada:

### **“A filha do pastor é menino”**

Eu já fui na (nome de igreja), fui super bem recebido, todo mundo me cumprimentou, seja bem vindo na igreja. A filha do pastor é menino, se pudesse ela só vestia de menino e era menino. Ela não está em São Gabriel não. Ela é bem homenzinho, ela é mais homem que eu. O que sei é que ela se sente assim.<sup>35</sup>

Acerca de outras pessoas que viviam na cidade e se sentiam de sexos/gêneros distintos dos assignados ao nascer, contaram que

### **“Chegavam a bater direto neles”**

Pelo menos o que eu via realmente do (nome masculino) e do (nome masculino), que na época se vestiam de mulher, era que as pessoas não gostavam mesmo. Não gostavam mesmo, chegavam a bater direto neles. Eu cheguei a andar com

<sup>34</sup> INDÍGENA A., entrevista a Maranhão F<sup>o</sup>, 2014.

<sup>35</sup> INDÍGENA B., entrevista a Maranhão F<sup>o</sup>, 2014.



eles já, beber, mas nunca me agrediram, nunca levantaram a voz comigo, não sei se pelo fato de eles entrar logo de cara assim, de mulher. E eu não fico de mulher.

Como comentado, há um grande tabu e interdição na cidade ao que é entendido como homossexualidade indígena (e os fluxos de gênero costumam, como ocorre na sociedade em geral, se [con]fundidos com homossexualidade), e, em casos em que a pessoa indígena é (re)conhecida como alguém que se veste ou tem costumes entendidos como do sexo/gênero oposto, elas são muitas vezes vítimas de violência não só simbólica como física. Escutei várias narrativas de pessoas indígenas que, sentindo-se de “outro sexo”, foram agredidas violentamente por familiares e expulsas de casa. Em muitos desses casos, ou a pessoa se adaptava ao sexo-gênero imputado, ou se via obrigada a se mudar para alguma cidade distante de SGC. Muitas iam a Manaus a fim de financiarem suas cirurgias de adequação estética ao sexo/gênero de auto-identificação, trabalhando, na maioria dos casos escutados, com programas sexuais.

O discurso religioso parecia influenciar, ao menos no contexto rural-urbano típico de SGC, na concepção de que a experiência homossexual (inclusa aí a experiência entre-gêneros) é interdita por Deus. Como escutei em uma cerimônia da IURD,

**“Menino de menina corrige e traz pra igreja”**

Pai, mãe, o mundo hoje tá assim. O menino, se a irmãzinha tem uma bonequinha, quer brincar com a boneca, se a menina tem boneca. Tem menino que quer usar a roupinha da menina. Ficar correndo com as menina. Vai na escola, quer brincar com coisas da menina. Pai tem que educar. Precisar usa a varinha. A Bíblia não condena. Até fala que pode usar. Precisa correção. Como Deus ensina. Mas não pode. Homem é homem, mulher é mulher. Menino de menina corrige e traz pra igreja.<sup>36</sup>

O discurso religioso acerca da homossexualidade (no contexto local denominado “homossexualismo”, como na maior parte dos discursos católicos e evangélicos), demonstra, em muitos casos, que a “profilaxia”, nessa concepção, *transita* entre correção em casa (através da *varinha*, em alguns casos) e correção na igreja. Para tal, é fundamental que a criança que brinca ou se comporta fora dos padrões esperados ao sexo/gênero de outorga seja integrada ao *corpo* da igreja e entenda que *corpo* e comportamento de menino é de menino, e *corpo* e comportamento de menina é de menina.

No mesmo sentido, é conveniente à pessoa indígena que demonstra inadequações relacionadas à sexualidade e/ou gênero que seja acolhida na igreja, a fim de que se *cure e*

<sup>36</sup> Nota de caderno de campo. Cerimônia matinal, dominical, em IURD de São Gabriel da Cachoeira, em fevereiro de 2014.

*liberte*, o que se conecta à necessidade de evangelismo, ou, como se referiu uma pessoa indígena, à disputa e ao *leilão*.

### Da varinha de correção ao leilão de conversão

Babado fortíssimo (risos). Já disputaram quem ia me levar pra igreja. Fizeram leilão. Uma irmã teve um sonho comigo e contou esse sonho na igreja, que eu tava em cima de um cavalo, um cavalo lindo, negro, brilhava, ela falou. Eu tava em cima dele na praia, diz ela. Ela me contando aqui, e eu falei “ah, tá”. Aí ela me falou que tinha contado na igreja, foi um testemunho na igreja, tal, aí depois desse dia chegou muita gente me convidando dessa igreja, da Assembleia (nome da igreja) e vinham aqui em casa, marcavam pra me buscar “eu vou te buscar de carro, não sei o que”. Vinha mulher e homem. Só senhoras e senhores mesmo vinham aqui e convidavam, falavam que sete e meia ia tá aqui me buscando e eu falava que sim, mas eu não tava nunca, eu fugia, eu nunca esperei ninguém me buscar.

Aí nunca parou os convites da igreja, já vieram aqui, oraram aqui na frente. Eu tava aqui conversando, sentado bem aqui, aí pararam ali e eles não tavam me vendo, eu acho, porque lá de fora não dá pra olhar pra dentro. Aí ficaram orando. Eu me arrepiei todinho, sabia? Saíram do carro, aí ficam “lá lá lá lá” com a mão voltada pra cá, assim. De dentro do carro saiu um bando de crente, orando, levantando a mão. Aí eu me arrepiei todinho, fiquei com medo! Quase saí pra bater boca, mas eu fiquei com tanto medo, então... Aí que eu fiquei mais chateado com a igreja evangélica, porque eles querem ser donos da razão, quer ser dono da verdade e tudo mais e isso eu não acho certo, eu acho cada um com a sua opinião.

Todas as igrejas, até a espírita já veio. Praticamente todas igrejas vieram, inclusive essa Universal, vários convites dela e dela é o único que me chama atenção. Eu acho que eu vou. Acho que vou na Universal porque chama mais atenção de tanto assistir o programa na TV. Mundial não veio me chamar, que eu lembre não. Só essa que não. Esta é nova é? Mas já veio quase todas, vários pastores.

O pastor da (uma das igrejas com ministério de conversão) ele é amigo do meu cunhado, marido da minha irmã. Ele falou: eu vou levar (nome masculino del@) pra igreja. Aí meu cunhado falava, fala de tudo, menos de igreja perto dele, ele não suporta. Aí ele veio com esse papo pro meu lado, o pastor veio aqui, ele falou “(nome masculino del@) eu vou te levar pra igreja, vestido de paletó”, eu falei “vai nada”, “vai nessa, você não vai conseguir nunca, pode conversar comigo, mas...”. Ele vinha aqui cortar o cabelo dele, trouxe a mulher pra fazer cabelo, trouxe uma noiva pra se arrumar, vinha sempre cortar o cabelo, chegava cantando louvores aqui. Conversava muito sobre mim, perguntava se eu era feliz e eu falava que era, muito feliz, que não faltava nada, que eu tinha Deus comigo todo dia.

Eu cheguei a falar uma vez que eu ia virar crente um dia se tivesse uma igreja na frente da minha casa, e agora tem. Quando eu vim pra cá tinha um vazio ali. Demorou um tempo e abriu, aí os crente que eu falei isso sempre vem me cobrar: “você tá devendo”. Aí lá na igreja você falou que só ia virar evangélico quando tivesse uma igreja na frente da sua casa, mas eu não fui. Já fui até na porta e não entrei. Não sei se é o capeta que me puxou (risos), só sei que alguém me puxou de lá. Sabe quando você vai com uma empolgação e depois, ah, deixa pra lá! Foi isso que aconteceu.

Eu tenho vergonha da igreja evangélica, não sei, pelo fato de serem evangélicos e lá não terem homossexuais o tempo todo e eu ser o único a querer ir, não é que

eu tenha medo, é receio, vergonha de eu ser único, todo maquiado, porque eu não saio de casa sem maquiagem, fico um nojo.<sup>37</sup>

A narrativa dessa pessoa demonstra que ela até poderia frequentar uma igreja evangélica se entendesse que seria aceita como ela é, mas com receio de não se sentir adequada e sofrer discriminação, prefere não participar. Denota também que, na concepção dessa pessoa, assim como das evangélicas da cidade, o sentir-se mulher ou travestir-se de mulher é relacionado a ser homossexual (e numa lógica binária cis/heterossexual, a pessoa assignada “homem”, mas que sente-se mulher, aprecia homens).

Essa pessoa, pelo que consegui observar, não era a única a passar por esta espécie de *leilão de conversão de gênero e sexualidade*. A pessoa que concedeu a narrativa acima comentou sobre uma pessoa indígena que passou, não só por uma igreja evangélica, mas por um ministério emergente de uma igreja neopentecostal nova na cidade, que visava a “cura e libertação de vícios” – sendo o “homossexualismo” visto como um desses vícios, e as pessoas travestis como “homossexuais radicais”.

#### **“Eles querem que eles virem hétero, arruma até namoradinho pra ele”**

Ele foi pra igreja e virou (nome masculino) e a gente não sabia que era (nome masculino) o nome dele, na verdade. Quando ele chegou assim ele era uma menininha, vestidinha de bermudinha de homem e blusinha normal, parecia uma machudinha, mas a gente sabia que era um menininho, com o cabelinho bem por aqui. Isso há uns cinco anos atrás, quando ele veio da comunidade pra cá. A gente achava que era menina. Ele é (nome da etnia). Os (nome da etnia) são os mais *gay* que tem. Têm vários que são mulher. Os (nome da etnia) é a etnia mais homossexual, mais que a (nome da etnia), (nome da etnia) tem bem pouco. A informação que eu tenho é que são mais (nome da etnia), por eles ainda andarem nu, entendeu? Aí estimula bastante. Se eu tivesse lá e visse um homem nu, aí meu Deus do céu! Já tá lá nu mesmo... (risos). Deus me livre.

Nessa igreja que o (nome masculino) ia e que fizeram ele ficar menino tem muito gayzinho lá, eles querem que eles virem hetero, arruma até namoradinho pra ele. O (nome masculino) até namorou, disse que ia casar, não sei o que. Agora é funkeira, dança *funk, funk, funk*. Já está com o nome de mulher de novo.<sup>38</sup>

A história contada demonstra que, em SGC, tem-se investido na conversão de sexualidade e gênero de pessoas indígenas que não se “encaixam” em dadas expectativas sociais – mas, ainda assim, nem sempre tais ministérios obtém êxito em suas empreitadas: “fizeram” a pessoa indígena acima mencionada “ficar menino”, mas, após um certo tempo, ela “já está com o nome de mulher de novo”.

Conversei com uma pessoa indígena que passou por um desses ministérios que tem chegado na cidade com o intuito de realizar “cura e libertação” de indígenas homossexuais, e, também, de indígenas travestis – lembrando que, para a maior parte das pessoas evangélicas e

<sup>37</sup> INDÍGENA B., entrevista a Maranhão F<sup>o</sup>, 2014.

<sup>38</sup> INDÍGENA B., entrevista a Maranhão F<sup>o</sup>, 2014.

da sociedade em geral, a travestilidade costuma ser concebida (talvez, melhor dizendo, [con]fundida) com a homossexualidade.<sup>39</sup> Sigamos um fragmento dessa entrevista.

**“Querem que eu morra e só fique aquele menino”**

Meu perfil no Facebook já foi (nome feminino), aí depois quando voltei à igreja virou (nome masculino) de novo, e agora, que faz meses que não vou lá, já tou querendo de novo colocar (nome feminino). Mas o pessoal aqui em São Gabriel briga muito comigo. Todo mundo fala que prefere que eu seja (nome masculino). Não deixam eu me assumir como mulher. Mas eu sou mulher. Mesmo que eu não pareça muito. Mas eu sou. Mas no momento estou assim entre os dois.<sup>40</sup>

Perguntei como foi sua experiência na igreja e escutei um sintético “querem que eu morra e só fique aquele menino.”<sup>41</sup> Após escutar essas narrativas, muitas questões me inquietavam em relação à *conversão* de sexualidade e de gênero de indígenas por parte do pessoal evangélico de SGC. O que motivava na última narradora a conversão a menino após se identificar como menina? E, posteriormente, o que a motivou a contar que se sente ainda menino mesmo com os diversos estímulos na cidade para que o menino permaneça dentro e fora dela? Porque era tão importante para @s nativ@s de SGC que a menina deixasse de existir? Não tive respostas conclusivas a este respeito, ao menos até este momento – mas é algo a se *repensar* numa pesquisa futura.

De todo modo, também me inquietavam as possíveis motivações de indígenas que iniciavam seus trabalhos de cura e libertação de homossexuais (e travestis) na cidade, então, fui conversar com alguns/mas del@s.

**“Tem diversos demônios – Estudos de Malafaia e Feliciano”**

Um@ dessas missionári@s indígenas me explicou:

Aqui na igreja a gente trata dos jovens indígenas de São Gabriel, da sede e das comunidades. Evangeliza e cuida dos jovens que tem envolvimento com *crack*, cola, cocaína, com álcool e até com homossexualismo. Sim, por que dizem que não existe índio homossexual mas existe sim. Então a gente procura tratar todo este pessoal. É ministério de cura e libertação mesmo.<sup>42</sup>

Nessa concepção, a homossexualidade é algo a ser *curado*, assim como o vício do álcool, da cocaína, da cola e do *crack*. Outr@ missionari@ complementou:

A primeira igreja que converteu homossexual e provou pra SGC que há demônio foi a (nome da igreja), porque no tempo que eu moro aqui, eu nunca ouvi

<sup>39</sup> Lembro que os termos *indígenas homossexuais* e *indígenas travestis* (nesta concepção, tipos de homossexuais “radicais”) são termos utilizados pel@s propri@s missionári@s indígenas que entrevistei – mas que há múltiplas experiências de entre-generidade possíveis entre as pessoas indígenas, como entre as não-indígenas. Recordo, também, que, em dadas concepções não-indígenas presentes nos estudos de gênero e discursos ativistas LGBT e das próprias pessoas travestis, existam travestis com quaisquer orientações sexuais e/ou afetivas.

<sup>40</sup> INDÍGENA D., *entrevista a Maranhão Fº*, 2014.

<sup>41</sup> INDÍGENA D., *entrevista a Maranhão Fº*, 2014.

<sup>42</sup> MISSIONÁRI@ INDÍGENA A., *entrevista a Maranhão Fº*, 2014.

testemunho de ninguém em dizer que homossexual se converteu e virou homem, só de fora já, mas aqui não, porque é horrível esse negócio de preconceito. O nosso foco não é ver o que a pessoa é, não é ver o comportamento dela, mas sim ver o que está por trás disso tudo, a parte espiritual. O demônio existe, existe. Ele age na vida da pessoa? Age. De diversas formas. Não tem como dizer que a pessoa é Santa por olhar ela não, tem que explicar do modo espiritual. O nosso foco é fazer com que as pessoas entendam que isso é um demônio atrás dela, é a forma do carinho, do amor, acolher, é o que muitos não fazem. Antes viam o homossexual assim, vai te libertar, vai procurar salvação, ou seja, joga toda a responsabilidade pra cima do homossexual, ele não prega assim: “meu irmão, bora comigo ali, vamos orar pra ver se isso...”. A gente tem esse objetivo, de convidar a pessoa em vir ter com a gente pra depois ele próprio se descobrir se aquilo é certo ou errado. Da mesma forma diversos alcoólicos entram na igreja. Se ele descobrir que aquele demônio é o Zé Pilintra, ele próprio vai pedir de Deus que não quer mais isso.<sup>43</sup>

Solicitei @o missionári@ que comentasse mais sobre as razões espirituais e como el@ havia aprendido as relações entre homossexualidade e influências demoníacas.

Tem diversos demônios. Eu tive a oportunidade de ver vários estudos de homens de Deus, como o pastor Marcos Feliciano, Malafaia e diversos outros. Diversos estudos mostram que pro cara ser homossexual vem desde a infância, o que influencia muito isso é a própria televisão que é uma porta, uma janela aberta pra Satanás entrar na vida da pessoa. Se você pegar uma noveleira e um crente que assiste novela é a mesma coisa. Se ela descobrir o que age por trás daquilo lá é tudo armação do diabo pra pessoa. A pessoa que tá vendo novela naquela parte romântica ela vive aquilo, parece que ele tá ali. Quer fazer um teste? Desliga a novela na hora que tem uma cena romântica pra ti ver a briga que você vai arrumar, porque aquilo já tá dentro dela, consegue te hipnotizar, fica daquele jeito. É a mesma coisa o cara que bebe, ele pode ser o mais calmo do mundo, primeira dose de cachaça que torna valente porque o demônio se apodera daquele corpo da mesma forma que a dose da cachaça. A gente faz com que a pessoa reconheça isso, que há esse demônio atrás dela, por isso a (nome da igreja) trabalha muito nessa parte da libertação. Já vi crente antigo vomitar sangue, cabelo, coisas feitas por macumbaria. Agora porque a macumba pega? Janela, portas de entrada de demônio. Porque a (nome da igreja) é muito perseguida tanto pelos homens quanto pelos demônios? Porque o Senhor, pela misericórdia dele, faz com que a gente mostremos isso. Se a maçaneta é do diabo, ela é do diabo e acabou, se eles sacrificam criança, sacrificam criança e acabou, e a gente fala isso. Os drogados já têm aquele... É aquele, o Chiquinho que age na vida deles, porque ele não consegue se denominar. O Chiquinho trabalha muito com doce, ele é muito criança ele, o demônio que age como criança, faz ele se viciar fácil. Ele faz tu experimentar uma coisa e dali permanece.<sup>44</sup>

Os estudos de *homens de Deus* como Malafaia e Feliciano são encontrados de duas formas principais pelas pessoas indígenas evangélicas de SGC: através da *internet* da cidade, de conexão bastante precária, mas oferecida em cerca de cinco *lan houses* e acessada em casa, caso se pague plano mensal; e a partir de DVDs gravados, vendidos na única *gospel shop* da cidade, dirigida por um membro não-indígena de uma das igrejas locais.

Mas, como vimos, o ministério tem outros focos de *cura e libertação*, além de alcoólatras e viciad@s em cocaína, cola e crack, que são as pessoas “dominadas pelo

<sup>43</sup> MISSIONÁRI@ INDÍGENA B., entrevista a Maranhão F<sup>o</sup>, 2014.

<sup>44</sup> MISSIONÁRI@ INDÍGENA B., entrevista a Maranhão F<sup>o</sup>, 2014.



homossexualismo” – inclusive as que convencionamos aqui como entre-gêneros. Na ocasião, @missionári@ falou da conversão de “um irmão indígena que se vestia de mulher porque era possuído por uma pombagira”.<sup>45</sup>

### “Quem tava possuindo o corpo dele era a Pombagira Lady Gaga”

Irmão Edu, este irmão travesti é o único assim da cidade hoje em dia. Aliás, era, porque a gente converteu ele pra graça do Senhor. Hoje em dia ele não tem frequentado, mas ficou vários meses aqui conosco. Cortou cabelo, ganhou várias roupas bonitas de homem. Hoje se veste de homem. Mas quase não sai de casa, pelo que eu sei. Faz tempo que não vejo ele. É o irmão (nome masculino).<sup>46</sup>

Este irmão travesti era possuído pela Pombagira Lady Gaga. Por que é isso: Deus faz o corpo do homem, mas influenciado pelo diabo ele vai e deforma. O corpo é possuído por pombagiras como a Sete Saias e a Lady Gaga. Que era o caso deste irmão. Quando ele chegou na igreja, e o pastor colocou a mão na cabeça dele, ele vestido de mulher, o demônio manifestou, e disse que quem tava possuindo o corpo dele era a Pombagira Lady Gaga.<sup>47</sup>

Outr@ missionari@ explicou que a travesti indígena estava possuída por uma *legião* composta por algumas pomba-giras, destacando-se uma que possuiria o próprio nome feminino da travesti, e outra, a Pomba-gira Lady Gaga – e, em determinado momento, a pomba-gira assumiria esses dois nomes concomitantemente.

### “Quem ta mais aí contigo?”

O (nome masculino da pessoa indígena) foi o primeiro, esse foi o primeiro. Ele era travesti, tem foto dele de mulher aí, tudinho.<sup>48</sup> Só que parece que ele caiu de novo, porque ele saiu dessa igreja e foi prá (nome de outra igreja). Lá não tem esse mesmo processo que a gente tem, de libertação, que a gente vê, e gente chega na pessoa e fala: “eu posso orar por ti?”. Se ela disser que pode a gente entra com tudo. Eu queria achar ele pra conversar com ele, pra resgatar ele.

O (nome masculino d@ indígena) manifestou na igreja, foi muito feio, ele manifestou lá e o pastor pediu pra ele identificar pra os demônios se identificar, quem são vocês. “Em nome de Jesus,” ele falou assim: “eu sou (nome feminino d@ indígena), o demônio pombagira (nome feminino d@ indígena)”. Eu nunca tinha ouvido falar esse nome. “Eu sou (nome feminino d@ indígena)”. “Quem ta mais aí contigo?” “Lady Gaga”. “Tá aqui comigo Lady Gaga”. Todo mundo ta de testemunho, (nome feminino d@ indígena) Lady Gaga. Por isso que Lady Gaga sempre faz aquele sinal assim no olho dela, três vezes. Tudo ali é diabólico, ela aparece no clipe dela com uma pintura de estrela, é um bode de cabeça pra baixo, é uma subliminar, ela ta representando a deusa grega que faz esse gesto também. Tem muitas coisas.

Eu nunca tinha ouvido falar isso. Mas o tranca-rua, exu caveira prejudicam muito a vida da pessoa homossexual, muito mesmo. Porque assim, se entra um pra fazer a cabeça do homossexual, aí da brecha pra todos, entra o espírito da prostituição, entra da... de tudo, tudo que não presta. Por isso que a gente fala às vezes de legião. Tem uma legião, não é um só, são muitos, diversos. No caso dele que era travesti era mais forte, porque custou demais pra ele sair do corpo

<sup>45</sup> MISSIONÁRI@ INDÍGENA A., entrevista a Maranhão F<sup>o</sup>, 2014.

<sup>46</sup> MISSIONÁRI@ INDÍGENA A., entrevista a Maranhão F<sup>o</sup>, 2014.

<sup>47</sup> MISSIONÁRI@ INDÍGENA A., entrevista a Maranhão F<sup>o</sup>, 2014.

<sup>48</sup> Em outra ocasião, @missionári@ me apresentou fotos da cura e libertação da travesti indígena.

dele. Por mais que ele estava determinado em querer aquilo, o demônio não queria sair.

O processo de libertação dele foi em uma semana, ele foi liberto em uma semana. A gente provou, ele não quis saber mais de roupa feminina, ele não quis saber de mais nada que era feminino. Tinha cabelo comprido, cortou, ficou como homem, né. Falou em casamento, tava namorando. Tava de gracinha pro lado de uma irmã da igreja. Ele falou m casar, mas não deu o primeiro passo de buscar realmente. Aí ele resolveu sair da (nome da igreja) e foi pra essa outra, aí caiu, né. Difícil, irmão, essa vida é difícil. Pior que é tarde agora. Ah, já vai acabar? Mas eu nem falei de bruxaria ainda.<sup>49</sup>

Passando pela Pomba-gira Lady Gaga, Feliciano e Malafaia, as falas das pessoas indígenas que convertem gênero e sexualidade de outras pessoas indígenas demonstram, dentre outras coisas, uma concepção teológica que denominei, rasurável e provisoriamente, de *cishet-psi-spi*, caracterizada por um discurso cis/heteronormativo conectado à pressupostos das áreas *psi* e espiritualizantes de cunho demonizante.<sup>50</sup> Tal teologia tem um caráter normativo *binário*, para usarmos um termo do gênero: *ou* se é da pomba da paz *ou* se é da pomba-gira, *ou* se é das trevas *ou* se é da luz, *ou* se é da Lady Gaga *ou* se é de Jesus.

Nas concepções de missionári@s indígenas que visam *curar e libertar* indígenas que sejam entendid@s como homossexuais ou cujos corpos e identidades de gênero estejam em *assimetria* com os planos e normas de Deus, sua missão é *corrigir o curso do rio*, a fim de possibilitar que tais pessoas *fluam* para a casa do Senhor; o diabo estimula a *deformação* da identidade, mas a igreja está lá para atuar nas *obras de reforma*.

As narrativas d@s indígenas que passam por conversor@s, muitas vezes também indígenas, são de sofrimento e possível *desterritorialização*; seu lugar identitário parece ser, mais que um *entre-lugares*, um *não-lugar*, e todo mundo quer um cantinho para chamar de seu. Principalmente, quem se acostuma a pensar que *fora do binário não há salvação*. Pessoas indígenas que, de uma forma ou de outra, não conseguem *ler* ou *legitimar* seu gênero (ou, melhor dizendo, *ler-se* ou *legitimar-se* como *mulher* ou *homem*), talvez possam ser vistas no âmbito do *desregramento*, pois escapam, de formas diferentes, às expectativas binárias do *cis-tema*:<sup>51</sup> muitas vezes, a partir do *sagrado*, se veem no âmbito do *desregrado* a contragosto, pois sabem-se e querem permanecer binárias, crendo que o sexo/gênero “de nascimento” é algo *moldado pelo Criador*.

<sup>49</sup> MISSIONÁRI@ INDÍGENA B., entrevista a Maranhão F°, 2014.

<sup>50</sup> MARANHÃO F°, 2014, 2015a, 2015b, 2015c. No caso da teologia de missionári@s de “cura” de SGC, provavelmente seja melhor falar em uma *teologia cishet/spi*, visto que o discurso amparado nas áreas *psi* não se mostrou predominante – ainda que os vídeos de *pastores abençoados como Malafaia e Feliciano* tragam recorrentemente discursos (supostamente) amparados em tais áreas.

<sup>51</sup> Cis-tema é um termo nativo utilizado, usualmente, por pessoas transgêneras não-indígenas, dentre outras, para se referir ao sistema sexo/gênero fundamentado na cisnormatividade.

As vozes de pessoas indígenas entre-gêneros aqui apresentadas demonstram, ao menos aparentemente, que, em contradição com seus anseios, estas não se sentem empoderadas o bastante para realizarem uma *peregrinação/conversão* de gênero relacionada a uma *assunção*: há o receio de que, ao se assumirem de um sistema sexo/gênero diferente daquele outorgado no nascimento, se tornem alvos de violência.

### Considerações *inconclusivas*

Procurando realizar uma costura do texto até aqui, é de realce sinalizar que as (re/des)conexões de gênero e religião são (re/des)feitas a partir duma mescla entre determinados discursos religiosos/sexuais/generificados e as próprias subjetividades/desejos das pessoas, em uma rede de tensões e negociações que apresentam interpelações, regimes de validação do crer, falhas e sucessos enunciativos e a mistura entre agência da pessoa e agência da agência religiosa, remetendo à *identidade sob sutura* de Hall.<sup>52</sup> O *ponto de sutura* entre fazer, desfazer e refazer gênero conectado com religião, o veículo que conduz à (re/des)carpintaria identitária de pessoas entre-gêneros, ao menos ao que parece, é o corpo (ainda que não-*transicionado*). Surge a provocação: existe corpo não produzido por discursos e desejos?

Falando em corpo, @ leitor@ decerto já escutou a expressão “sai desse corpo que ele não te pertence”. Mas fica a questão: A *quem pertence* o corpo (mesmo não-*transicionado*) das pessoas indígenas que aqui convencionamos como entre-gêneros? À própria pessoa, a Deus ou ao Diabo?<sup>53</sup>

Nas concepções de missionári@s de *cura e libertação*, signatárias do que chamei provisoriamente de *teologia cishet-psi-spi*, ou seja, fundamentada nos pressupostos da cis/heteronormatividade e de concepções espiritualizantes (de caráter demonizador) e advindas das áreas *psi*, o corpo é *morada* de entidades, como a pombagira Sete Saias ou a pombagira Lady Gaga. Ser possuíd@ por tais entidades significa ter (d)efeitos no corpo e n'alma – que são reflexos um do outro. Deus cria um binômio corpo/alma, o Diabo *deforma*, mas a igreja está lá para auxiliar nas *obras de reforma* – corrigir a alteração corporal que reverbera no espírito.

---

<sup>52</sup> HALL, 2000.

<sup>53</sup> Prossigo este diálogo em texto encaminhado à Revista Brasileira de História das Religiões da ANPUH, na mesma semana deste artigo, intitulado (Re/des) caminhos de corpo e alma: Pessoas trans\*, ex-trans\* e ex-ex-trans\* (re/des) fazendo gênero.

Mas como tais pessoas absorvem as declarações de que estão “possuídas pela pombagira Sete Saias?” ou que estão “*deformadas e precisam reformar tudo?*”<sup>54</sup> Como *o que é prescrito* atua n@ corpo/alma *proscrit@s*? Como tais pessoas leem e legitimam (ou não) sua identidade através do corpo?<sup>55</sup> Em alguns casos, tais pessoas se veem num *não-lugar*: “não sei o que sou. O que eu sou?”. Esta *situação não-binária* não é voluntária nem desejada/desejável.<sup>56</sup> Tal pessoa parece não conseguir *ler* seu sistema sexo/gênero/corpo/alma nem *legitimar* sua experiência identitária, pois *aprendeu* que esta *lhe* é impossível e/ou interdita. Tal vivência *lhe* é, aparentemente, então, ilegível e ilegítima.<sup>57</sup>

Em outros casos, a pessoa parece ter maior ancoragem em relação à sua auto-percepção identitária (“meu sonho é ser mulher”), mas sabe que, por conta da iminente discriminação e intolerância, mesmo que se *aceite*, não deve se *assumir* perante as demais pessoas do coletivo. Claro que enunciações/descrições/prescrições que regem e *pregam* que a pessoa está com *o diabo no corpo* podem falhar, não surtindo os efeitos desejados pel@s enunciator@s. Se, em um momento, a pessoa indígena diz “eles querem que eu morra e só fique aquele menino”, em outro, ela anuncia “eles não param de pegar no meu pé aqui na cidade, mas eu ainda vou ser eu mesma”<sup>58</sup> – o que demonstra outro exemplo do que a pessoa indígena pode *fazer* com o que o discurso religioso (que é simultaneamente generificado e sexual) *faz* (ou procura fazer) dela.

“Finalizando”, se é que conseguimos vislumbrar um “fim” em um assunto do tempo imediato (e tão pouco estudado), a única coisa certa é que muito mais poderia ter sido melhor dito. Mas o campo está (em) aberto, pronto a novas semeaduras, e estímulo nov@s pesquisador@s a aprofundarem estudos acerca das (in)tensas relações entre gênero e religião / religiosidade em contexto indígena – ou melhor, em um contexto que é um *mix* de sociocosmologias indígenas e não-indígenas, impactado com o crescente avanço (neo)pentecostal e a reverberação de discursos de pomba-giras, malafaias e felicianos.

<sup>54</sup> Escutei esse tipo de composição de frase diversas vezes durante o trabalho de campo em ministérios de “cura e libertação” de travestis e/ou de homossexuais.

<sup>55</sup> Realço que identidade e corpo, na maioria das concepções que escutei, não são coisas distintas. O corpo *faz parte da identidade*.

<sup>56</sup> Tal situação, de certo modo, pode ser descrita como uma *situação não-binária*: “não sou homem e nem mulher” – lembrando que, na não-binariedade, há um espectro bem amplo de identidades, expressões e situações que ultrapassam uma declaração como “não sou homem e nem mulher”. A pessoa passar ou estar numa *situação não-binária* não quer dizer que ela tenha uma identidade não-binária. Ao contrário, tal situação pode evidenciar que a pessoa tem parâmetros binários fortemente constituídos e que se sente muito *desconfortável* por não atender, em seu julgamento ou de outrem, a tais parâmetros.

<sup>57</sup> Há dezenas de textos, especialmente da área de etnologia indígena, que discorrem acerca da questão do corpo de pessoas indígenas, e que, em uma análise mais aprofundada que esta, devem ser levados em conta. Um exemplo é: SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979.

<sup>58</sup> INDÍGENA D., *entrevista a Maranhão Fº*, 2014.

## Entrevistas

INDÍGENA A., *Entrevista*. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

INDÍGENA B., *Entrevista*. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

INDÍGENA C., *Entrevista*. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

INDÍGENA D., *Entrevista*. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

MISSIONÁRI@ INDÍGENA A., *Entrevista*. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

MISSIONÁRI@ INDÍGENA B., *Entrevista*. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

## REFERÊNCIAS

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 1994.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

CABALZAR, Aloísio. **Filhos da Cobra da Pedra**: Organização social e trajetória Tukuya. São Paulo, 2009.

\_\_\_\_\_. O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka. In: WRIGHT, Robin (Org.). **Transformando os Deuses**. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da UNICAMP, p. 363-396, 1999.

FERNANDES, Estevão Rafael. Homossexualidade indígena no Brasil: desafios de uma pesquisa. In: **Novos Debates**. Fórum de debates em antropologia, p. 26-34, 2014.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. O que é homossexualidade? **Coleção Primeiros Passos**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz. Tadeu da (Org.) **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

LANZ, Letícia. **O corpo da roupa**: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao Lago do Leite**: Gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: UNESP, 2005.



MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Anotações sobre a “inclusão” de travestis e transexuais a partir do nome social e mudança de prenome. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). Dossiê (In) Visibilidade Trans 1. **História Agora**, São Paulo, v.1, n. 15, p. 29-59, 2013.

\_\_\_\_\_. Apresentando conceitos nômades: entregêneros, entremobilidades, entresexos, entreorientações. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). Dossiê Gênero e Religião. **História Agora**, São Paulo, v.1, n. 14, p. 17-54, 2012a.

\_\_\_\_\_. “Educar corretamente evitando aberrações”: discursos punitivos / discriminatórios sobre homossexualidades e transgeneridades. **Paralellus**, Recife, v. 6, n. 12, p. 187-200, jan./jun. 2015a.

\_\_\_\_\_. “É prá baixar o porrete!” Notas iniciais sobre discursos punitivos-discriminatórios acerca das homossexualidades e transgeneridades. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 21, n. 21, p. 47-87, 2015b.

\_\_\_\_\_. “Falaram que Deus ia me matar, mas eu não acreditei”: intolerância religiosa e de gênero no relato de uma travesti profissional do sexo e cantora evangélica. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). Dossiê Gênero em Movimento. **História Agora**, São Paulo, n. 12, p. 198-216, 2011a.

\_\_\_\_\_. “Inclusão” de travestis e transexuais através do nome social e mudança de prenome: diálogos iniciais com Karen Schwach e outras fontes. **Oralidades – Revista de História Oral da USP**, dossiê Diversidades e Direitos, p. 89-116, 2012b.

\_\_\_\_\_. “Que sejam atendidos bem longe da gente, porque aqui não dá” – intolerâncias em relação a diversidades sexuais e de gênero. In: BRONSZTEIN, Karla Regina Macena Pereira Patriota; MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Orgs.). **Gênero e religião: Diversidades e (in)tolerâncias nas mídias** (Vol. 1). Coleção 2º Simpósio Nordeste da ABHR. Recife: ABHR, ABHR Nordeste, 2015c.

\_\_\_\_\_. **(Re/des)conectando gênero e religião**. Peregrinações e conversões trans\* e ex-trans\* em narrativas orais e do Facebook. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

MOTT, Luiz. A homossexualidade entre os índios do Novo Mundo antes da chegada do homem branco. In: BRITO, Ivo, et al. **Sexualidade e saúde indígenas**. Brasília: Paralelo 15, 2011.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, n. 31, p. 2-19, 1979.

SENE, Talita. **Modos de fermentar, sentidos de embriagar e concepções de ser**: Produção e consumo de caxiris entre senhoras Tukano Oriental de São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2015.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade Melanésia. Campinas: Editora UNICAMP, 2009.

WRIGHT, Robin. História indígena no Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC-SSP, p. 253-266, 1992.